

El Muntú: propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades

Le Muntu : proposition d'une épistémologie africaine pour décoloniser les imaginaires et les discours latino-américains sur les identités
The Muntu: proposal for an african epistemology to decolonize the imaginaries and latin american discourses on identities

Clément Animán Akassi

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260>

Electronic reference

Clément Animán Akassi, « El Muntú: propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades », *Sociocriticism* [Online], XXXVI-1 | 2022, Online since 15 juillet 2022, connection on 24 mai 2023. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260>

El Muntú: propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades

Le Muntu : proposition d'une épistémologie africaine pour décoloniser les imaginaires et les discours latino-américains sur les identités
The Muntu: proposal for an african epistemology to decolonize the imaginaries and latin american discourses on identities

Clément Animán Akassi

OUTLINE

Gestas, prácticas, activismos poscoloniales/decoloniales: un discurrir fuera de las fronteras para iniciar este estudio

Apuntes para despejar dudas epistemológicas sobre la poscolonialidad, el sujeto (cultural) poscolonial africano/sujeto de la poscolonialidad, y la descolonización del imaginario

Manuel Zapata Olivella : descolonizando los imaginarios como sujeto poscolonial y pensador del Muntú

Manuel Zapata Olivella como sujeto poscolonial africano y codepositario del saber latinoamericano/colombiano

Manuel Zapata Olivella: un pensador poscolonial

El Muntú, paradigma africano de la narración zapatiana de la nación colombiana y/o de las naciones latinoamericanas

DEDICATION

A mi Madre Ama que

por herencia lingüística colonial (francesa)

llamaron Lucie Charlotte.

Que con mi abuela Akuba y otros ancestros vele sobre nosotrxs.

TEXT

Gestas, prácticas, activismos poscoloniales/decoloniales: un discurrir fuera de las fronteras para iniciar este estudio

- 1 Valga aquí decirlo de manera rotunda: me valdré de la poscolonialidad o teorías poscoloniales para llevar a cabo este ensayo. Pero, que conste que mi apego a dichas teorías no participa del fervor en torno a un discurso vigente en las academias y entre los académicos. Mi interés se debe más bien a que por primera vez en la historia de la construcción de las epistemologías, la poscolonialidad – o su variación, la decolonialidad, salvando las distancias – parece brindar al.a sujetx cultural colonizadx, la oportunidad de producir una contraepistemología. Es decir, un contradiscurso que pretende descolonizar los imaginarios y los saberes. En el caso del.a sujetx colonizadx africanx (o sujetx poscolonial africanx), la descolonización de los imaginarios se instituye a partir de una contraepistemología en tensión con la epistemología construida desde la colonialidad del saber y del poder por la/el sujetx colonizador.a blancx (o sujetx poscolonial blancx). Esta contraepistemología – desde una perspectiva que marca mis distancias con la poscolonialidad/decolonialidad tradicional – no es sólo escrita ni oral sino que radica también en las gestas/prácticas del.a sujetx poscolonial africanx.
- 2 De lo que precede, considero que la reivindicación de una genealogía afroposcolonial/afrodecolonial, es decir de una contraepistemología de vertiente africana, yace tanto en los escritos como en la tradición oral y las gestas/prácticas de las figuras que vienen a continuación. A cabalidad, los nombres que esgrimo aquí no son exhaustivos y se refieren a las (auto)biografías de lxs esclavizadxes – inclusive de aquellos supuestos libertos – como Juan Francisco Manzano, Estebán Montejó¹, Mahommah Baquaqua², Frederick Douglass³, Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano⁴, a los pensamientos afrocentrados de Sundiata

Keita en la *Carta del Mandén* (de fuente oral y del siglo XIII)⁵, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas, Nicolás Guillén, Abdias do Nascimento, Langston Hughes, Manuel Zapata Olivella⁶ y Achille Mbembe⁷. De la misma cepa que la de los susodichos pensadores, están también las gestas/prácticas de lxs cimarronas/es como Dandara (esposa del *quilombola*/cimarrón Zumbi dos Palmares), Wiwa (esposa del cimarrón Benkos Biohó/Biojó), Gaspard Yanga (México), Zumbi dos Palmares (Brasil), Benkos Biohó (Colombia), Bayano (Panamá), Nat Turner (Estados Unidos), François Macandal (Haití), de las fundadoras de pueblos como Abla Pokú (de la actual Costa de Marfil), Yennenga (del actual Burkina Faso), Cécile Fatiman (sacerdotisa vodú-líder de la revolución haitiana) y de las anticolonialistas/resistentes como Nzinga (de la actual Angola), Sarraounia (del actual Níger), Harriet Tubman (de los Estados Unidos), Joséphine Baker (de los Estados Unidos/Francia), entre otrxs. Hoy en día, el movimiento del *Black Lives Matter* (Las Vidas Negras Importan) es un legado de aquellas gestas de resistencia por sus propias movilizaciones/prácticas antirracistas globalmente reivindicadas en África y entre las diásporas africanas. Lo relevante aquí es de notar que, a lo largo de la historia, la tradición oral y las gestas/prácticas - aunque ocultas, invisibilizadas o ninguneadas - han tenido y siguen teniendo significaciones múltiples.

- 3 La primera significación es que la idea misma de la libertad (lxs cimarronas/es) y de la organización del estado de derechos (Sundiata) es nata y consustancial al.a sujetx colonizadx africanx que no las tiene prestadas al sujeto occidental. Además, colocan a lxs cimarronas/es y (auto)biográf@s esclavizados entre lxs abolicionistas de la esclavización ya que la abolición fue fruto de sus luchas también y no sólo obra del.a sujetx colonizador.a blancx tildadx de “humanista”, no necesariamente con razón.
- 4 La segunda, es que las lideresas anticolonialistas/resistentes no emergen a remolque de los presupuestos de las primeras dos olas del feminismo llevado desde occidente, sino que encabezan una práctica del feminismo - no escrito pero igual de válido⁸. Incluso, estas gestas/resistencias señalan un antipatriarcado esclavista y colonial. Hasta vienen a descolonizar, por ejemplo, el discurso de los “padres” de las independencias; o, en el caso de la Francia ocupada, para decolonizar la noción de “padre” de la resistencia francesa. En este último

ejemplo, es sabido que la gesta del espionaje de la sujeta colonizada africana Joséphine Baker es tan libertadora como el llamado a la resistencia del General De Gaulle desde Inglaterra. Total que igual de “madres” de las independencias y de las resistencias fueron las sujetas colonizadas africanas, a contracorriente de la historia oficial borrona.

- 5 La última significación es que las religiones africanas o de raíces africanas - del vodú al candomblé y la santería, entre otras - no son del orden de lo satánico. Que, el vodú, si cupiera una muestra, es la primera teología de la liberación que encabezó la primera revolución y dio lugar a la primera república del.a sujetx colonizadx africanx en las Américas y allende.
- 6 Ahora bien, no sería de sobra destacar que además de la expresión cultural, la producción cultural de.a sujetx colonizadx africanx siempre ha sido un discurso y una práctica descolonizadores también. Ya es sabido que el gospel, el jazz, el blues/R&B, la capoeira, la samba ya fueron música, baile y canto pioneros en prácticas antiesclavistas y anticoloniales. Mientras, en eras más recientes, el hip hop, el reggae-tón, el reggae, la salsa, cierta música africana han sido los que van dominando el espacio de protesta antirracista y culturalmente contrahegemónica. De hecho, y como lo fueron en cierto momento histórico la Negritud, el Negrismo y el Harlem Renaissance, el hip hop parece ser hoy la producción/práctica o el activismo cultural más diseminado en cuanto a reivindicación y protesta del.a sujetx colonizadx africanx del continente y de la diáspora⁹. Por ello mismo, es de cuestionar la categoría de “cultura popular” promovida por el *mainstream* - discurso del.a sujetx colonizar.a blancx. En efecto, discrepo con tal noción/categoría por las múltiples implicaciones ideológicas que acarrea. Pues, aunque la noción de cultura popular pueda ser movediza a lo largo de la historia y tener ciertos matices según los países, no deja de ser - a grandes rasgos - una construcción ideológica de los sectores más progresistas de lxs liberales/izquierdistas latinoamericanos o europeos (*La Gauche*/La Izquierda, etc.). Bien es sabido, en efecto, que la noción de cultura popular radica históricamente en un afán constante por parte de lxs progresistas/liberales de ganarse las voces de lxs que consideran partícipes de las clases populares, es decir aquellas clases conformadas por lxs grupxs no afines a la élite. Son lxs obrerxs y campesinxs, por una parte. Por otra, son grupxs

masivamente de tinte progresista como lo pueden ser aquellxs marginadxs de la gran urbe, escritoras/es y artistas activistas, sean pintoras/es, dibujantes, músicxs/folcloristas, directoras/es de cine o artistas urbanxs de grafitti. Para llevar a cabo su propósito, las políticas liberales/progresistas se sirven de lxs escritoras/es y artistas afines a ellxs para “educar” o “darles la cultura” al.a proletariadx, campesinadx o desfavorecidx urbanx. En este contexto, se entiende que existirá una cultura dominante, la de un *homo sapiens* (supuesto sujetx del saber racional) opuesta a la de un *homo ludens* (supuesto sujeto saltimbanqui) de la cultura popular¹⁰. Ahí es dónde tal acepción (la cultura popular) se vuelve perversa en cuanto a sociedades como las de las Américas y particularmente de América Latina donde las clases populares son consustanciales con lxs grupxs raciales más desprestigiadxs y marginadxs como lo son lxs sujetxs africanxs (y en cierta medida, lxs indígenas¹¹). Lo cual explica que, a pesar de algunos esfuerzos institucionales (políticos, sociales, académicos y culturales), la cultura africana tildada de popular en el imaginario colectivo latinoamericano viene representada como cultura de segunda categoría o como aquella que siempre debe permanecer en un peldaño más bajo que el del.a sujetx colonizador.a blancx o de ascendencia europea. De modo que el proceso de ocultación de la historia del.a sujetx colonizadx africanx acaba por ser una consecuencia de la subalternización de su cultura¹². De hecho, es de notar que la música africana y sus avatares (el baile, el canto) son los que vienen más representados como tal producción cultural popular. Prueba de ello es cuánto a menudo se ha señalado a la música del.a sujetx colonizadx africanx como la única o la mayor aportación a la construcción de las naciones latinoamericanas, silenciando así todas las otras contribuciones a la economía, a la política e incluso a la propia producción cultural que, en este artículo, es de oportuna relevancia ya que tiene que ver, en parte, a lo que se ha dedicado a promover/publicar Manuel Zapata Olivella.

- 7 Antes de volver a los pormenores sobre Zapata Olivella en los apartados venideros, séame autorizado en incidir en algunos aportes políticoeconómicos del.a sujetx colonizadx africanx de Latinoamérica y que han quedado silenciados¹³. Éstos se trazan - *a minima* - desde la labor pionera del.a sujetx colonizadx africanx en cuanto a la idea misma de libertad política propugnada por lxs cimarromas/es o qui-

lombolxs. Idea de libertad política que precede la de la revolución francesa y hasta la de los gritos de libertad/independencia que se iniciaron desde Haití y tuvieron eco en toda Latinoamérica. Nótese que además de su innegable contribución a la economía esclavista - que a la postre confirió a Europa, América Latina y Estados Unidos su vigente prosperidad -, la/el sujetx colonizadx africanx llegó a consolidar por igual la economía poseclavista de América Latina, para poner un caso. A modo de ejemplos, en Colombia, el aceite de palma africana (a pesar de los esfuerzos políticos para borrar el epíteto) y el café son en la actualidad dos de los productos de mayor exportación de Colombia a raíz de la inalterable y continua fuerza laboral del.a mismx sujetx colonizadx africanx. En Costa Rica, la/el sujetx colonizadx africanx es conocidx por haber construido los ferrocarriles que abrieron la economía clave bananera a la capital, San José, y por ende, al mundo. En Panamá, la construcción del canal cambió la faz de la tierra haciendo posible el viaje interoceánico gracias a la fuerza de trabajo contemporánea del.a sujetx colonizadx africanx de las Américas, en especial de aquel venido del Caribe anglófono.

- 8 Aclarado esto, cabe decir que el aporte que nos interesa aquí es el de una legítima y no subalternizada producción cultural del.a sujetx colonizadx africanx en América Latina. Por la mera razón de que hasta fechas recientes tal aportación no ha dejado de ser oculta, invisibilizada, o simplemente ha gozado de poca difusión. Pretendo mostrar, a partir, del caso de Manuel Zapata Olivella, cómo la/el sujetx colonizadx africanx de América Latina participa en afianzar la afroprocolonialidad/afrodecolonialidad como planteamiento teórico que descoloniza los imaginarios y las epistemologías no desde las fronteras como lo sugieren Walter D. Mignolo y sus epígonos (2015), sino lejos de ellas, para coocupar el centro del saber y del pensamiento.

Apuntes para despejar dudas epistemológicas sobre la poscolonialidad, el sujeto (cultural) poscolonial africano/sujeto de la poscolonia, y la descolonización del imaginario

- 9 Para una mejor lectura de este ensayo, que me sirvan estas líneas para dilucidar algunos planteamientos epistemológicos/teóricos sobre la poscoloniadad, la/el sujetx (cultural) poscolonial africanx o sujetx colonizadx africanx, o aún sujetx de la poscolonia y sobre la descolonización del imaginario. A continuación, es de precisar que se entenderá por sujeto cultural, una instancia colectiva, discursiva e ideológica¹⁴, y que para no alargar el concepto de sujetx cultural poscolonial africanx¹⁵, lo reduciré a sujetx poscolonial africanx o sujetx colonizadx africanx. De igual modo, me atenderé a la poscoloniadad o lo poscolonial (hecho poscolonial) o teorías poscoloniales para significar lo mismo.
- 10 Es de notar que la poscolonialidad conlleva consigo una complejidad en la que parece necesario ahondarme con mayores pormenores ya que éstos vienen para echar más luz sobre lo que (yo) ya había dicho en otros artículos¹⁶. De manera cabal, el (prefijo) “pos” se referiría semánticamente a un después que, en el caso de la poscolonialidad, sería una temporalidad que habría sucedido a la colonia, algo que habría advenido después de la esclavización/colonización. Tal acepción, por lo menos, informa el postulado central de Homi Bhabha, uno de los más reconocidos pensadores de las teorías poscoloniales. En efecto, en la introducción de la obra colectiva, *Nation and narration* (1990) y luego, en el libro de singular autoría, *The location of culture* (1994), el epicentro del planteamiento de Homi Bhabha se arraiga en la manera cómo define lo poscolonial a partir de la representación de las naciones colonizadas. De modo que llama a naciones poscoloniales a aquellas que habían sido colonizadas, es decir aquéllas que en la actualidad se habrían librado del yugo territorial, cultural, política,

económica directa. En sus libros, Bhabha coloca a Estados Unidos entre las naciones poscoloniales, aunque reconoce que tiene un peculiar y paradójico estatus ya que de país colonizado se convirtió a la postre en nación colonizadora. Al respecto, me parece pertinente recordar que sufrieron o sufren todavía dominios estadounidenses territorios como Puerto Rico, Guantánamo (Cuba), Filipinas, Guam, Samoa Americana, las Islas Marianas del Norte, las Islas Vírgenes, entre otros. De modo que se me antoja, en suma, que lo planteado por Bhabha es de gran interés ya que da muestra de toda la sutileza de la cuestión poscolonial. Pero, el postulado del pensador poscolonial conlleva unas aporias o limitaciones que quisiera dar a conocer aquí.

- 11 Una de ellas es que tal planteamiento pretende poner un punto final a la colonialidad o al hecho colonial. Dicho de otra forma, sugiere que la soberanía territorial de las naciones antaño colonizadas es consustancial con las libertades del.a sujetx colonizadx, en cuanto a pensar y/o representar a sí mismx y al mundo. Por consiguiente, que tal sujetx habría entrado en una fase pos-colonial¹⁷, es decir en un momento de superación del hecho colonial. Lo cual sólo es parcialmente acertado, porque la poscolonialidad no se concibe únicamente desde un marcador cronológico y pasajero (esta vertiente temporal siendo poco relevante) sino desde una pervivencia. La de una tensión permanente entre la/el sujetx colonizadx y la/el sujetx colonizador.a más allá de las aboliciones de la esclavización y de la declaración de las independencias. Pues, cabe insistir en que la poscolonialidad/el hecho poscolonial no germina en los albores de las independencias de las naciones colonizadas, sino que viene construyéndose desde el mismo día en que empezaron la esclavización y la colonización. Muestras de ello son las gestas/prácticas de lxs cimarronas/es y de lxs anticolonialistas, o los discursos/escritos de Frantz Fanon y Aimé Césaire en sus libros respectivos *Peau Noir, masques blancs* (Piel negra y máscaras blancas) (1952) y *Discours sur le colonialisme* (Discurso sobre el colonialismo) (1950) publicados cuando los países africanos no eran independientes todavía. Hoy, tampoco la/el sujetx colonizadx está libradx de un imaginario dominado en general por las pautas coloniales (o del.a sujetx colonizador.a) a la hora de pensar las identidades, las culturas, las lenguas, las naciones, las sociedades, las políticas, las economías y los saberes.

- 12 Otra limitación de la propuesta de Bhabha es que, aunque vislumbra las paradojas de la poscolonialidad estadounidense, no llega a elucidar la problemática de las tensiones (socio)raciales internas en las Américas, particularmente en Estados Unidos y en América Latina. Bien es sabido, en efecto, que en los Estados Unidos y en Latinoamérica posindependientes, la/el sujetx colonizador.a blancx nunca se fue, de modo que pervive la misma jerarquía socioracial de los tiempos de la esclavización y/o de la colonización. De ahí que no cabe duda de que salir de la subalternización territorial no garantiza la igualdad de las razas que (con)viven en Estados Unidos y América Latina. En definitiva, es de aseverar que - y eso en términos que discrepan con la propuesta de Bhabha - la nación poscolonial y la/el sujetx poscolonial que resultarían de tal contexto no emergen necesariamente de las Américas posindependentistas, ni son exclusivamente el resultado de un conflicto con un.a sujetx colonizador.a exógenx sino que son productos también de sus propias tensiones (socioraciales) endógenas/internas.
- 13 Otro indudable aporte a las teorías poscoloniales es el del prominente pensador Walter D. Mignolo, al proponer su teoría de la decolonialidad¹⁸ que, salvando las distancias, es una variación de la poscolonialidad. En su propuesta, es destacable el hecho de que coloca a Frantz Fanon, Ottobah Cugoana y Elodah Equiano entre algunxs de lxs pionerxs del pensamiento decolonial (y/o poscolonial). Por un lado, considera, a grandes rasgos, al mundo no occidental como un todo ubicado en el Sur Global (África, América Latina, países de Asia, de Oriente, etc.). Por otro lado, describe a un mundo occidental que sería un todo situado en el Norte Global. Incluso, en el epílogo a su libro *Habitar la frontera* (2015), Mignolo aboga por un pensamiento y un saber fronterizos (construidos desde las fronteras) para poner fin al monopolio occidental de los mismos (pensamiento y saber). Aunque tal tesis es de innegable contribución y es de necesaria referencia para las teorías poscoloniales/decoloniales, no deja de arrastrar ciertas aporías/limitaciones. Uno de los problemas aquí es la dificultad que podría tener la/el sujetx colonizadx en habitar precisamente la frontera, ya que es contradictorio querer coocupar el centro monopolizado por la/el sujetx colonizador.a y residir a la vez en la misma frontera. Otra aporía en habitar la frontera y pensar desde ella es de suponer en la propuesta decolonial que haya una sola frontera habi-

tada por el Sur Global, al margen de un centro avasallado por el Norte Global. La verdad es que lo que no trasluce en tal planteamiento es que, en América Latina (de donde son Mignolo y la mayoría de sus epígonxs y/o condiscípulxs), la/el sujetx colonizador.a blancx occidental sigue ahí a través de sus descendientes y de sus prácticas e ideologías coloniales vigentes. De modo que ahí mismo, se reproduce *in situ* la frontera endógena que mantiene las tensiones socioraciales y sobre todo la occidentalización del pensamiento y del saber. En este contexto, me parece que la/el sujetx decolonial debería más bien deshabitar las múltiples fronteras internas que siguen contribuyendo en colonizar su imaginario para poder coocupar el centro del pensamiento, del saber, de la historia, y demás.

- 14 Ante tales limitaciones, es ineludible traer a colación los planteamientos de Achille Mbembe y de Edmond Cros en cuanto a sujetx poscolonial ya que abordan con certeza la complejidad de tal noción, particularmente desde las perspectivas de las tensiones raciales y/o étnicas¹⁹. Indudablemente, dos libros clave sitúan de lleno Cros y Mbembe como unos de los pensadores poscoloniales más acertados. En efecto, en las versiones originales de sus ensayos²⁰, *D'un sujet à l'autre. Sociocritique et Psychanalyse* (Cros, 1995) y *De la postcolonie* (Mbembe, 2000), los dos teóricos poscoloniales sacan a relucir la noción de sujeto poscolonial como aquella que resulta de una compleja poscolonialidad. Para Cros, por ejemplo, la/el sujetx poscolonial (latinoamericano/ indígena) nace del violento encuentro entre la/el sujetx cultural colonizadx y la/el sujetx cultural colonizador.a, y es a la vez indisociable y difractado. Sujeto indisociable porque, para poner un caso dentro de las Américas, sería a la vez sujetx cultural colonizador.a (la/el sujetx occidental/blancx) y sujetx cultural colonizadx (la/el sujetx no occidental/índigena). Sujeto difractado porque precisamente es un mismo sujeto antagónicamente invertido por las figuras del.a sujetx colonizadx y la/el sujetx colonizador.a. En el caso de América Latina, la/el sujetx poscolonial sería, por un lado, esta/e sujetx indisociable "latinx/hispanx", presente en los imaginarios estadounidenses, o "sudaca" tal y como representado en los imaginarios europeos/españoles. Por otro lado, la/el sujetx poscolonial sería también la/el sujetx difractadx en sujtxs culturales blancxs, indígenas y negrxs dentro de las propias sociedades latinoamericanas.

- 15 Por esas aguas analíticas va también Mbembe, filósofo y pensador poscolonial africano quien, de hecho, da a ver el caso específico de los intríngulis del.a sujetx africanx de la poscolonia, que es otra manera de acuñar al.a sujetx poscolonial africanx o sujetx colonizadx africanx. En *De la postcolonie*, Mbembe viene a definir al.a sujetx africanx de la poscolonia/sujetx poscolonial como una comunidad de sujetxs poscoloniales ya que, en general, en África, la/el sujetx colonizadx es masivamente de una misma estirpe racial no blancx. Excepción hecha, me toca decir, del.a sujetx colonizador.a blancx cuyos rasgos fenotípicos se rastrean también en Sudáfrica, Mozambique, Zimbabwé, para poner algunos casos. Mbembe recalca también que el sujeto africano de la poscolonia no es sólo un sujeto de hermandad compartida (indisociable unx del otrx), sino también un.a sujetx difractadx ya que vuelve a ser el foco de una tensión entre sí : es decir, la/el sujetx poscolonial africanx dominadx por su propix hermanx, aquél que Mbembe llama el "*frère-ennemi*" (hermanx-enemigx).
- 16 En últimas instancias, la/el sujetx poscolonial, particularmente africanx y latinoamericanx, tal y como planteadx por Achille Mbembe y Edmond Cros me parece de cierta eficacia a la hora de abordar la problemática de la construcción de la nación en Manuel Zapata Olivella, a partir del concepto africano del Muntú. Indisociable o *frère-ennemi*, la/el sujetx afroposcolonial/afrodecolonial - que resulta de ello mismo y que acuño - se presenta a continuación como un.a sujetx a la vez de discursos/pensamientos orales/escritos y de gestas/prácticas constantes de resistencia y de contrahegemonía epistemológica.

Manuel Zapata Olivella : descolonizando los imaginarios como sujeto poscolonial y pensador del Muntú

Manuel Zapata Olivella como sujeto poscolonial africano y codepositario del saber latinoamericano/colombiano

- 17 Manuel Zapata Olivella, como sujeto poscolonial africano es portador de una cultura africana y es parte de un.a sujetx colectivx africanx que ya se niega a construir su identidad y su memoria a partir de las máscaras ideológicas blancas. A la luz de tal postura poscolonial de ruptura, cabe traer a colación la ya famosa aseveración del sabio maliense Amadou Hampaté Bâ (sabio a la vez como depositario de la sabiduría africana y como conocedor erudito del saber occidental) al afirmar que « [...] En África, un anciano que muere es una biblioteca que se quema »²¹. Estas palabras son aquellas lanzadas como un llamamiento a la preservación de la tradición intelectual y del saber africano, particularmente la oralidad. Se pronuncian sobre todo en el contexto de los albores de unos nuevos estatus de las naciones africanas (del continente), nuevos estatus tildados de "independencias" que nunca fueron tales. En realidad, lo que había pasado y sigue ocurriendo bajo la vigente colonialidad, es que las violencias estructurales operadas por medio de la expropiación - a modo de ejemplos no exhaustivos - de las artes africanas²² y la aniquilación de los saberes habían terminado por convertir la historia africana en palimpsesto. Es decir, en una historia que en vez de ser portadora de memoria e identidad propias se ha visto reescrita por la/el sujetx colonizador.a. De modo que la analogía entre la muerte de las/los ancianxs africanox y la biblioteca que se quema es una clara alusión a las fuentes africanas de saber que se tienen que preservar para no perder para siempre el acervo intelectual africano.
- 18 Manuel Zapata Olivella, cuando se muere a los 84 años en 2004, ya es un anciano que deja como legado una fuente inagotable - por explorar - de sabiduría médica, antropológica, música/folclorista (en el sentido del folclore como parte de la cultura, no en el de la representación colonial del folclore como salvajismo y antítesis de la cultura) y literaria. Queda bien claro aquí que la genealogía de las/los pensadores/as y autores/as africanxs en América Latina/Colombia no empiece con Manuel Zapata Olivella y que, además tal genealogía merezca mayor atención en la vorágine de los silencios latinoamericanos y

colombianos sobre el pensamiento y la producción cultural del.a sujetx cultural africanx colonizadx. Por ello, es importante señalar las acertadas iniciativas de la Universidad del Valle y las de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana Virtual de antologar a la vez todas las obras de Zapata Olivella y las de autoras/es afrocolombianxs²³, incluidxs aquellxs de ciencias sociales.

- 19 Total que ahondar en el legado de Zapata Olivella es dar a ver, por una parte, una obra prolífica que lo instituye como un *Baobab*, es decir una monumental memoria africanocolombiana/colombiana/latinoamericana/universal. Apuesto por el término de “africanocolombianx” por tener más asidero histórico y cultural. De hecho, eso explicaría por qué la/el sujetx africanx de los Estados pasó de Afroamericano a Africanoamericano. Por otra parte, el legado de Zapata Olivella nos lleva a una diversidad de las problemáticas planteadas en sus producciones, aqíellas que cuestionan los mayores discursos latinoamericanos/colombianos sobre la nación, la memoria y la identidad.
- 20 En el fondo, Manuel Zapata Olivella, como sujetx cultural africanx, es un.a sujetx poscolonial indisociable del.a sujetx cultural blancx (e indígena) en tanto que son codepositarixs de las naciones, memorias e identidades colombianas y latinoamericanos. No obstante, lo que se ha dado a ver hasta hoy es la construcción de unas naciones, memorias e identidades por un.a sujetx poscolonial jerárquicamente difractadx y dominadx por la/el sujetx cultural colonizador.a blancx. ¿Por qué? Porque históricamente, dicha dominación ha venido construyéndose y perpetuándose a partir de una colonización del imaginario que ha posibilitado la discriminación y la invisibilización del.a sujetx cultural colonizadx africanx. Que conste enseguida que para mí, el imaginario no es la imaginación. Por la mera razón que la imaginación convoca la invención, las fantasías o los mitos (como irrealidad). Al contrario y de manera cabal, el imaginario remite a ciertas estructuras antropológicas (biológicas y culturales) de las que cualquier humano se sirve para representar al mundo y a sí mismx. Sin embargo, dichas estructuras han servido al.a sujetx colonizador.a occidental para subyugar al.a sujetx cultural africanx, entre otrxs sujetxs colonizadx. La historia de la violenta conquista de las Américas (no del descubrimiento, porque no hubo tal cosa), de la esclavización y colonización (o colonialidad de hoy) abunda en casos de perversión del

imaginario que tiene como consecuencia la colonización del imaginario del.a sujetx cultural africanx. Tal perversión no sólo radica en las representaciones coloniales del.a sujetx colonizadx africanx sino en la distancia entre los grandes principios occidentales y su puesta en situación histórica. Para dar algunos ejemplos, ¿cómo se podía hablar de Siglo de las Luces o del tríptico Libertad-Igualdad-Fraternidad o Declaración de los Derechos Humanos en el contexto histórico de la esclavización/colonización? ¿De qué mestizaje, de naciones multiculturales o de democracia racial se reclaman las naciones latinoamericanas de las posindependencias si sólo dominan las memorias y los discursos del.a sujetx colonizador.a blancx? Una ilustración de este último interrogante es que, al difractarse, la/el sujetx poscolonial latinoamericanx o colombianx ha dado lugar a un discurso dominado por la/el sujetx colonizador.a blancx que se ha empeñado a “latinoamericanizar” o “colombianizar” sus peculiares discursos sobre la identidad, la memoria y la nación. En otros términos, mientras *a mínima* existen tres instancias discursivas - las de tres razas/sujetxs culturales en presencia (blancxs, indígenas y negrxs, en orden alfabético) -, sólo la instancia discursiva blanca se ha autorizado a narrar e imponer su particular visión de la nación poniendo de relieve al mismo tiempo su memoria y su identidad. Es decir que por una canibalización de la historia de todxs lxs otrxs sujetxs culturales latinoamericanxs, lo enunciado por la/el sujetx cultural blancx acabó siendo el único discurso sobre la nación, la memoria y la identidad. De modo que, si bien la/el sujetx colonizadx africanx es cofundador.a de las naciones latinoamericanas, se le ha silenciado de tal manera que todo discurso sobre América Latina/Colombia se ha vuelto privilegio exclusivo del.a sujetx colonizador.a blancx. Y, ello, porque en los imaginarios nacionales (inclusive, los de la élite), siempre ha dominado la imagen - entre muchas otras - del “negro brujo” o “hampa negra” tal y como viene ratificado por uno de los primeros trabajos de Frenando Ortiz (1906) bajo pautas supuestamente científicas²⁴. Al decir esto, no pretendo en absoluto menoscabar el innegable trabajo que Ortiz realizó sobre la/el sujetx cultural africanx de Cuba. Trato más bien de situar su libro *Hampa negra : Los negros brujos* en su contexto histórico e ideológico para mejor mostrar sus contradicciones. En efecto, cuando el libro se publica por primera vez en 1906, Cuba apenas sale de una ocupación, la de los españoles, para encontrarse bajo otra, la de los estadounidenses. La pirámide colonial de la sociedad no ha

cambiado con la/el sujetx colonizador.a blancx que se ubica en la cúspide, mientras la/el sujetx africanocubanx sigue en la escala más baja, a pesar de su participación a alto nivel en las guerras de independencias. Entre las figuras más destacadas de esos héroes africanocubanos, sobresale la del General Antonio Maceo, a pesar de que la historiografía oficial nunca lo haya elevado al altar de "Apóstol" como se hizo para su compañero de lucha José Martí. Es de saber además que en los albores de la independencia confiscada de Cuba, el ideal supremo seguía radicando precisamente en el discurso del "Apóstol" para una Cuba "Para todos y para el bien de todos"²⁵, inclusive para la/el sujetx africanocubanx²⁶. Es en aquel contexto de conformación de la compleja identidad cubana que aparece el libro de Ortiz, *Los negros brujos*, reproduciendo así las tesis del imaginario colonial sobre la/el sujeto colonizadx africanx tildadx de desalmadx (sin alma) y criminal natx. El propio Manuel Zapata Olivella llegó a decir en su ensayo *Las claves mágicas de América (raza, clase y cultura)* (1989) que la colonización ha creado una nueva raza de hombres, es decir aquellxs consideradxs sin almas en el imaginario del.a sujetx colonizador.a blancx. En realidad, desde los tiempos de la colonia, la/el sujetx cultural africanx en América Latina ha sido reducidx a un sinfín de apelaciones y estatus : propiedad/objeto mueble, primate (como si la/el sujetx africanx fuera la/el únicx primate humanx), hereje/bruja, defectx estéticx (por el color, el fenotipo o un supuesto descomunal falo) y ético (criminal nato), saltimbanqui e irracional/emocional, entre otras categorías de representación. Todas estas representaciones sirven hasta hoy el mismo propósito de subalternizar al.a sujetx colonizadx africanx, invisibilizar/ocultar sus aportaciones y sobre todo deslegitimarlx como ser pensante y presuntx coautor.a de la narración de la nación y, por consiguiente, de sus correlatos que son la memoria y la identidad. Los paratextos de la novela *El fusilamiento del diablo* (1986) y el ensayo *El árbol brujo de la libertad* (2014) sugieren - por el campo semántico de la herejía que dan a leer "diablo" y "brujo" - un contradiscurso a aquella imagen ortiziana (de Ortiz) y latinoamericana del.a negrx bruja. Ello, por el mero hecho de que Zapata Olivella parece plantear la brujería como referencia a la libertad y a los derechos humanos, aquellos reclamados por el activista africanocolombiano, Manuel Saturio Valencia, último (político) colombiano en ser legalmente fusilado y retratado en *El fusilamiento*. En resumidas cuentas, La monumental obra de Manuel Zapata Olivella, que cabe en

(casi) todas las categorías del pensamiento y/o de la producción cultural, viene precisamente para demostrar que la/el sujetx poscolonial latinoamericanx/colombianx es un.a sujetx llamadx indisociablemente a cofundar la nación, aunque ésta sea construida con memorias e identidades que relevan de historias y orígenes diferentes.

Manuel Zapata Olivella: un pensador poscolonial

- 21 En América Latina y en Colombia, igual que en sus instituciones académicas donde van a pararse lxs autoras/es como patrimonios de estudio o figuras de la historia, nada o poca mención está hecha de la monumental obra de Manuel Zapata Olivella. Una de las injusticias académicas (e ideológicas) que cabe señalar aquí es el hecho de que hasta la fecha, se ha expuesto hasta la saciedad la imagen de Fernando Ortiz, cuyo renombre radicaría en su excepcionalidad como polígrafo latinoamericano, es decir como ensayista, musicólogo, antropólogo, sociólogo y criminólogo, entre otros atributos. El problema no es que se coloque a Ortiz en el canon académico, sino más bien que se olvide de colocar a Manuel Zapata Olivella junto a él. Porque Zapata Olivella fue todo lo susodicho sobre Ortiz y algo más : en efecto, fue escritor, ensayista, periodista, activista, folclorista, musicólogo, antropólogo, sociólogo, médico, conocedor de la cultura panafricana (del continente y de la diáspora). Otro dato que viene al caso es que si bien Gabriel García Márquez ha sido indudablemente un farol de la literatura latinoamericana y colombiana, es cierto también que *Cien años de soledad* (1967) es la obra que lo “universalizó”²⁷ y lo hizo galardonado de la Academia Sueca del Premio Nobel de Literatura. Me parece que *Changó, el gran putas*, novela publicado en 1983 por Manuel Zapata Olivella, es suficientemente relevante y universal como para beneficiarse del mismo reconocimiento que *Cien años* de García Márquez. De momento, no es el caso - por lo menos, no a las alturas de la obra de Zapata Olivella -, ni en las instituciones académicas colombianas/latinoamericanas ni en los espacios de difusión del saber como las librerías y (casas) editoriales.
- 22 Una de las consecuencias de esta ocultación o silencio latinoamericano/ colombiano sobre la inestimable aportación de Zapata Olivella al saber es que ha llevado a que no se lo conozca como uno de los

participes de la gesta y/o del pensamiento poscolonial. Aquellos que participan del proceso de descolonización del imaginario ante la colonialidad del saber y del poder. Al respecto, es de recordar que en 1974, Zapata Olivella fue invitado en Dakar (Senegal) a participar en el coloquio internacional, “La negritud y América Latina”. La invitación había sido extendida por Léopold Sédar Senghor, el entonces Presidente de Senegal y uno de los pioneros de la Negritud, aquel movimiento ideológico-político y artístico creado en Francia por Aimé Césaire de Martinica, Léon Gontran Damas de La Guyana francesa y el propio Senghor. Llevado a visitar la isla de Goré, junto a otros participantes en el coloquio, Zapata Olivella había pedido el permiso a Senghor para empaparse desnudo de esta isla desde donde habían salido lxs africanxs destinadxs a la esclavización en las Américas, incluida América Latina. Esta gesta de Zapata Olivella, que se recoge en su libro *La rebelión de los genes* (1997), es un eco del orgullo y de la raíz africana que la/el sujetx colonizadx africanx de la diáspora no deja de reivindicar desde William E. B. Dubois y su viaje a Ghana hasta Aimé Césaire con su *Cahier d'un retour au pays natal* (1939)²⁸ y sus andaduras postreras en tierras africanas²⁹. Incluso, Manuel Zapata Olivella se inscribe en la temprana tradición de la gesta del retorno - simbólico o real - que viene a cuestionar el imaginario colonial en la medida en que tal gesta reivindica la raíz y la memoria africanas a pesar de la vigente colonización del imaginario.

- 23 Es de notar que Manuel Zapata Olivella no se instala en la genealogía de los pensamientos poscoloniales sólo a partir de la gesta descolonizadora del retorno sino también por sus trabajos heterogéneos que vienen a formar parte del contradiscurso escrito y propuesto por la/el sujetx colonizadx africanx desde los tiempos de la esclavización y de la colonización. Ahora bien, aunque los escritos antiesclavistas, autobiográficos/biográficos de Frederick Douglass, Juan Francisco Manzano, Esteban Montejo, Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano y/o Candelario Obeso (entre otrxs) preceden a Zapata Olivella y concurren a informar de igual modo los contradiscursos poscoloniales, me ha parecido de mayor pertinencia poner en paralelo³⁰ las producciones de Zapata Olivella con aquellas que emergen a partir de los años 30 del siglo pasado. En efecto, cuando Zapata Olivella publica *Tierra Mojada* (1947) y particularmente *Pasión vagabunda* (1949), en Colombia, se han publicado *Tambores en la noche* (1940) de Jorge Artel y *Las*

estrellas son negras (1949) de Arnaldo Palacios. A nivel internacional, la publicación de *Tierra y Pasión* de Zapata Olivella ocurre cuando ya han salido varios libros de Langston Hughes³¹, *Color and Democracy* (1945) de William E.B. Dubois, *Motivos de son* (1930) de Nicolás Guillén, *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) y *Discours sur le colonialisme* (1950) de Aimé Césaire. Pocos años después se publicarán *Peau noire, masques blancs* (1952) y *Les damnés de la terre* (1961) de Frantz Fanon, o *mistura ou massacre* (1979)³² de Abdias do Nascimento. El período de los años 30, momento de maduración de lxs autoras/es y/o movimientos africanos/diaspóricos arriba mencionadas, es de una relevancia ideológica múltiple que vale la pena exponer aquí. En efecto, el *Harlem Renaissance*, a los que pertenecieron Langston Hughes y W.E.B. Dubois, con diversas fortunas³³, emerge como un movimiento en ciernes en los años 20 y alcanza su madurez en los años 30 del siglo pasado. Se contrapone a aquellos remotos renacimiento y luces europeos surgidos en medio de la Europa imperialista, esclavista y colonizadora - contrapunteo del humanismo pregonado - y reivindica más bien el renacimiento de las artes y la dignidad africanas. Es de recordar que el *Harlem Renaissance* tuvo influencia hasta en Francia entre intelectuales africanxs/diaspóricxs entre los que se encontraban Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y Léon Gontran Damas, cofundadores del movimiento de la Negritud, en los años 30 y siguientes. La Negritud, lo sabemos, era un movimiento todo dedicado a la reivindicación de la identidad y la cultura del.a sujetx colonizadx africanx. En Cuba, Nicolás Guillén llegó a liderar el movimiento latinoamericano del Negrismo, por lo menos, en su acepción como movimiento que abogaba por unas producciones culturales *para* la/el sujetx cultural africanx y *por* la/el sujetx cultural africanx³⁴. Con *Peau noire* y *Les damnés*, Frantz Fanon - teórico de la contraviolencia como arma de liberación del sujetx colonizadx - acabará siendo a la postre una de las figuras tutelares más reivindicadas en la genealogía de los pensamientos poscoloniales. En cuanto a Manuel Zapata Olivella, sus relaciones con Léopold Sédar Senghor y encuentros con Aimé Césaire, Léon Gontran Damas, Nicolás Guillén, Abdias do Nascimento, Frantz Fanon - y hasta con Donato Ndongo, escritor y pensador de Guinea Ecuatorial - son bien conocidos. Además de haber conocido a Jorge Artel y Arnaldo Palacios en Colombia, con quienes compartió temprano activismo político de tinte racial e izquierdista, Zapata Olivella tiene en común con los pensadores poscoloniales de África y de

la diáspora africana una misma búsqueda de las memorias e identidades ocultas y un mismo afán de superar la clave marxista de lucha clasista (de clases) que todos habían adoptado. Dicho de otro modo, a la lucha de clases, habían añadido la vertiente de la lucha de razas (y de culturas, por ende). Por la bien sencilla razón que durante la ocupación colonial de África y en las Américas postindependentistas³⁵, la/el sujetx colonizador.a blancx era/es a la vez clase y raza dominantes, mientras la/el sujetx colonizadx africanx era/es clase y raza subyugadas. Lo cual viene transcrito, en el caso de Zapata Olivella, en uno de los capítulos de *Claves mágicas* (1989), “La lucha de Razas y Clases en las Guerras de Independencia y la República”. La ruptura epistemológica que opera Zapata Olivella en cuanto al marxismo tradicional informa también su representación de la nación. De ahí, reivindica el justo lugar del.a sujetx colonizadx africanx. Y ahí es donde, creo, se halla el principal desencuentro teórico e ideológico de Zapata Olivella con Gabriel García Márquez, e incluso con otros pensadores de América Latina.

El Muntú, paradigma africano de la narración zapatiana de la nación colombiana y/o de las naciones latinoamericanas

- 24 El Muntú es a la vez palabra y filosofía de origen africano, y bien podría ser sinónimo de *Ubuntu* que significa en Zulu, “soy porque somos” o “mi humanidad existe porque existe la tuya”. Muestra de esta última definición está en el ámbito político de Sudáfrica también, tal y como se puede comprobar en el uso que el Arzobispo anglicano sudafricano, Desmond Tutu hacía y hace del *Ubuntu* en sus discursos pre/posApartheid. El Muntú puede de igual modo referirse a *Umoja* en la lengua Swahili para remitir a la unidad.
- 25 En las producciones de Manuel Zapata Olivella, el Muntú se construye como una epistemología de doble vertiente. Es decir bajo forma de un discurso sobre la cultura, la memoria y la identidad del.a sujetx colonizadx africanx, y bajo forma de discurso sobre las identidades/naciones latinoamericanas, inclusive la identidad/nación colombiana. Aunque no es el objeto de este trabajo, junto al Muntú, se po-

dría colocar el quilombismo del africanobrasileño Abdias do Nascimento. El quilombismo (práctica epistemológica de unidad, resistencia y libertad) saca su esencia del quilombo (espacio/fortaleza de origen africano) y del.a quilombola (resistente sujetx africanx del quilombo). Traigo a colación el quilombismo porque, junto al Muntú, formará parte de las epistemologías africanas que desarrollaré en mi libro venidero *Descolonización de los imaginarios y de las epistemologías*.

- 26 Para volver al Muntú en Zapata Olivella, me urge poner de realce trozos de la primera página de la primera parte de *Changó, el gran putas* (1983):

¡Oídos del Muntu, oíd!
¡Oid! ¡Oid! ¡Oid!
¡Oídos del Muntu, oíd!

(La kora ríe
lloraba la kora,
sus cuerdas hermanas
narrarán un solo canto
la historia de Nagó
el trágico viaje del Muntu
al continente exilio de Changó).

Soy Ngafúa, hijo de Kissi-Kama.
Dame, padre, tu voz creadora de imágenes,
tu voz tantas veces escuchada a la sombra del baobab.
¡Kissi-Kama, padre, despierta!
Aquí, te invoco esta noche,
Junta a mi voz tus sabias historias.
¡Mi dolor es grande!³⁶

- 27 Este trozo es significativo porque viene a zanjar duda(s) y/o a sacar a luz historias ocultas. Una duda que se aclara aquí es la persistente idea recibida de que la/el sujetx colonizadx africanx de Colombia (y a veces hasta de toda Latinoamérica) sería sólo de origen bantú, vocablo que designa a pueblos y lenguas en África. Ahora bien, tal lugar común viene a toparse con la complejidad misma de la cuestión. Por ejemplo, los defensores de tal idea comúnmente admitida eluden o no

se percatan de que países como Camerún, Nigeria o Chad, considerados partes de los bantús, constan también de los hausas que ni son de la selva densa (donde radicarían los bantús) ni tienen idiomas de raíz bantú. De modo que *Changó* viene a reivindicar una historia colombiana/latinoamericana informada por múltiples memorias étnicas de huellas africanas. Asimismo, la novela convoca tanto la kora mandinga³⁷ - siendo los mandingos/mandingas, partes de aquel imperio mandingo africano no considerado bantú y cuyos descendientes van dispersos dentro de las fronteras artificiales y coloniales de Burkina Faso, Costa de Marfil, Gambia, Guinea-Bissau, Guinea-Conakry y Sierra Leona - como los nagós de Nigeria y su deidad (“Changó”). En este contexto, la/el sujetx colonizadx africanx de Colombia/ Latinoamérica no apela exclusivamente a un origen bantú - si alguna vez hubiera existido tal exclusiva identidad - sino a una identidad africana, una (del mismo continente y del mismo pasado histórico) y diversa (étnica y lingüísticamente). Es decir, una identidad enraizada en aquella África que existía sin fronteras antes del reparto del continente durante la rapiña colonial que fue la conferencia de Berlín (Alemania, 1884-1885).

- 28 Otras páginas de la primera parte de *Changó* se combinan para mostrar cómo la kora mandinga va a convertir a la instancia narrativa en *griot* - depositario tradicional de la historia/memoria/gesta africana - que se dirige al Muntú, personificación de la historia, la travesía (provocada por la esclavización) y el saber propuesto por la/el sujetx colonizadx africanx. La historia del.a sujetx colonizadx africanx es la de un solo « canto », a la vez bantú, mandinga y demás, y no exclusivamente bantú.
- 29 En *Changó*, el Muntú se despliega aún más en toda su complejidad y aparece igualmente como el enlace entre vivxs y muertxs, tal un eco a aquel alegato del escritor senegalés Birago Diop en *Leurres et lueurs* (1960, 2000). En este poemario, se proclama un culto a lxs ancestrxs donde reza lo siguiente: « Aquellos que han muerto no se han ido nunca/Están en la sombra que se alumbra/Y en la sombra que se espesa »³⁸. Como en los versos de Birago Diop, los idos-presentes en *Changó* remiten a la ancestralidad³⁹, sea bajo forma de héroes tal como la evocación de Sundiata que encabezó aquel glorioso imperio mandingo/mandinga, o bajo la de lxs diosas/es africanxs (ejemplo de *Changó*) canibalizadx por el catolicismo, o diabolizadx (como el

vodú) por la/el sujetx colonizador.a blancx. Adviene que el Muntú, desde esta perspectiva, se plantea como una memoria viva que le confiere al.a sujetx colonizadx africanx una unidad/continuidad histórica e identitaria.

30 Otra de las numerosas aportaciones de *Changó* que me parece de suma importancia es el contradiscurso que propone Manuel Zapata Olivella en cuanto a discurso(s) sobre la identidad colombiana y/o las naciones latinoamericanas. Aunque dicho contradiscurso está en ciernes ya en *Tierra mojada*, y luego en otras obras posteriores, incluidos los ensayos, *Las claves mágicas*, *La rebelión de los genes* y *El árbol brujo de la libertad*, alcanza su mayor desarrollo conceptual e ideológico en *Changó*. Pero, antes de extenderme sobre la contraepistemología o el contradiscurso, que se me permita hacer hincapié en el discurso dominante llevado a cabo por la/el sujetx cultural blancx. En el campo de la literatura colombiana y latinoamericana, me cuenta que el libro mayor de Gabriel García Márquez es ineludiblemente *Cien años de soledad* (1967)⁴⁰. Bien se sabe que García Márquez transcribió en la novela la problemática de la violencia estructural de la fundación de Colombia/Latinoamérica a partir de unos referentes judeocristianos que le confirieron un alcance más allá de su país y del subcontinente latinoamericano. Otra vertiente que hizo de García Márquez un escritor de estatura especial, ha sido siempre su compromiso a favor de la justicia social ya que nunca dejó de ser de izquierdas y hasta fue defensor incondicional de la revolución cubana y de Fidel Castro. El caso es que *Cien años de soledad* no abogó explícitamente por un.a sujetx social y racialmente indefensx como lo es la/el sujetx colonizadx africanx de Colombia/América Latina. O mejor dicho, sí, lo hizo de esta manera: el libro abordó la cuestión de la representación de lxs sujetxs culturales que conforman la nación/identidad colombiana. Pero lo hizo sin referencia pertinente al.a sujetx cultural africanx. Aquí, doy a leer unas de las frases inaugurales de la novela, para luego analizarlas: « El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo » (sp).

31 A modo de dilucidación, que quede diáfano que no es de poner en entredicho el compromiso de Gabriel García Márquez con los pueblos dominados, ni tampoco de sospecharlo de tomar a su cuenta - y a posta - tesis coloniales del “descubrimiento” del continente ameri-

cano. Sin embargo, el caso es que estas palabras, sí, se podrían entender en el contexto colombiano/latinoamericano, como un eco de aquella tierra virgen americana/latinoamericana “descubierta” por la/el sujetx colonizador.a europeo/blanco.

- 32 Dicho esto cabe recalcar también que en *Cien años*, todxs - indígenas, blancxs, criollxs, gitanxs y hasta francesas/es - fueron mencionadxs, excepto la/el sujetx colonizadx africanx. O para mayor aclaración, diría que la palabra “negros” aparece dos veces en el libro entero, sin que sea de manera pertinente. Es decir que la/el sujetx colonizadx africanx no es coprotagonista (con lxs sujetxs indígenas y blancxs) del relato, como tampoco lo fue/lo es en la nación colombiana o las naciones latinoamericanas.
- 33 Al contrario de Gabriel García Márquez, muy temprano, Manuel Zapata Olivella va a colocar al.a sujetx colonizadx africanx al centro del discurso sobre la nación colombiana y las identidades latinoamericanas o americanas, simplemente. Ya en su primera novela, *Tierra mojada*, la/el sujetx colonizadx africanx no sólo forma parte del proletariado/campesinado que protagoniza una revuelta contra el gobierno y el violento sujeto blanco/patrón, Espitia, sino que es un mulato con ancestralidad africana. En *Changó*, el libro magno de Zapata Olivella, la cultura del.a sujetx colonizadx africanx viene a la vez a informar la propia epistemología/teoría del Muntú y dar a dicha cultura el lugar de protagonista que le corresponde en la construcción de las identidades (latino)americanas:

«Pero América
matriz del indio,
vientre virgen violado siete veces por la Loba
fecundada por el Muntu
con su sangre
sudores
y sus gritos
—revelome Changó—
parirá un niño
hijo negro
hijo blanco
hijo indio
mitad tierra
mitad árbol

mitad leña
mitad fuego
por sí mismo
redimido».
¡Eíá, hijo del Muntu!
La libertad
la libertad
es tu destino (p. 69).

- 34 Ya a primera ojeada, el Muntú⁴¹ convoca aquí una identidad que va más allá de lo local (Colombia) para abarcar toda (Latino)América. A la luz del Muntú identitario propuesto por Zapata en *Changó*, la/el sujetx cultural africanx no está eludido como en García Márquez, sino más bien aludido como cofundador.a de la identidad (latino)Americana, junto con lxs sujetxs culturales indígena y blancx. Además, el Muntú no sólo informa la identidad (latino)americana sino que descoloniza los imaginarios en cuanto a la relación del.a sujetx cultural africanx con la noción de libertad. Es decir que su destino nunca ha sido de ser subyugadx o esclavizadx sino que su ser es consustancial con la libertad (« ¡Hijo del Muntu!/la libertad es tu destino »). Entre otras, la libertad de narrar las naciones (latino)americanas desde la propia verdad histórica y con su propia voz. Como, por ejemplo, la de señalar la violación estructural del.a sujetx indígena o el sacrificio y el sufrimiento del.a sujetx colonizadx africanx en la construcción de tales naciones. E incluso, la de reivindicar la creencia africana, insinuando así que tenía (y tiene) alma, a pesar de la ignominia del discurso de la controversia de Valladolid⁴².
- 35 La/el sujetx colonizadx africanx no es sólo hijx del Muntú y sedientx de libertad sino que reivindica el Muntú como matriz de hermandad/unidad entre las mismas hijas y los mismos hijos (negrxs, blancxs e indígenas) de (Latino)América. Fíjese que la hermandad propuesta desde la perspectiva del Muntú africano es una hermandad en situación, es decir, en situación histórica no excluyente, contraponiéndose a la hermandad abstracta proclamada por la revolución francesa, mientras en el siglo XVIII y adelante, Francia y la/el sujetx colonizador.a blancx, en general esclavizaban al.a sujetx colonizadx africanx.
- 36 El discurso de Manuel Zapata Olivella sobre las naciones y las identidades (latino)americanas no está transcrito sólo en su obra literaria

sino también en su ensayística. Y ahí, surge la misma tensión entre Zapata Olivella y la/el sujetx colonizador.a blancx en cuanto a la representación del.a sujetx (latino)americanx. Así es cómo en « Telón de fondo », el último capítulo de *Claves mágicas*, Zapata Olivella se irgue contra el discurso de José Vasconcelos sobre la identidad (latino)americana y sobre las razas en presencia en las Américas. Discrepa con los visos racistas de (Latino)América como “raza cósmica” propuesta por Vasconcelos ya que acaba por ser un proyecto eugenista de exclusión, de lxs sujetxs culturales indígena y africanx. Zapata Olivella construye un alegato contra los discursos (latino)americanos sobre las identidades y volcados hacia el “mestizaje”/la “transculturación” como ideal cumplido de convivencia de razas sin complejos, mientras de lo que se trata es que el complejo de superioridad del.a sujetx colonizador.a blancx sigue vigente. Es de barajar que alude no sólo a las tesis de Vasconcelos sino también - aunque no las cita - a las de Gilberto Freyre en *Casa-grande e senzala* (Casa grande y senzala) (1933) y Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del Tabaco y el azúcar* (1940).

37 En realidad, más allá del discurso sobre la identidad colombiana o (latino)americana, la preocupación constante de Manuel Zapata Olivella ha sido más bien la de América (como continente) o las Américas (como lugar/continente de diseminación de varias culturas/razas). Las últimas líneas de « El hombre americano », subtítulo del capítulo « Telón de fondo » en *Clave mágicas*, infunden claridad a este respecto ya que « Finalmente sabemos, por mirar atrás y al futuro, que el americano es (...) la refundición de muchos pueblos, el antirracista ontogénico: su destino es afrimarse en el maridaje de todas las sangres ».

38 El antirracismo americano está inscrito en el futuro para Zapata Olivella, no es todavía una realidad ya que la/el sujetx colonizador.a blancx sigue gozando del privilegio de la raza construido desde los tiempos de la colonia/esclavización. En palabras de Zapata Olivella, la referencia a América o a la identidad Americana, no es necesariamente un afán de ir más allá del localismo (Colombia) o de los regionalismos (Latinoamérica). Es más bien un proceso que yo denomino de descolonización de los imaginarios, ya que Zapata Olivella cuestiona el concepto de latinidad/latinx⁴³. Para él, la latinidad supone una identidad que deja en los márgenes o excluye de hecho a lxs sujetxs

colonizadxs africanx e indígena ya que sus idiomas no son de origen latino⁴⁴. En el discurso literario de Zapata Olivella, particularmente en *Changó*, ya se había dado a ver tal identidad americana informada por el Muntú africano que, en *Changó*, viene a ser el Muntú americano⁴⁵. Por la mera razón de que el Muntú africano ya no está en el mismo contexto histórico racial y/o étnico y que en las nuevas circunstancias americanas, el Muntú africano se vuelve americano en cuanto a propuesta epistemológica que desconstruye los discursos colombianos y (latino)americanos sobre las identidades y vigentes hasta la fecha. De este modo, viene a situar al.a sujetx africanocolombianx/africano(latino)americanx como conarrador de las naciones y al Muntú como contraparadigma epistemológico africano para construir las identidades (latino)americanas desde la perspectiva de un triple deber de memoria (blanca, indígena y africana), sin exclusión ni privilegio racial.

BIBLIOGRAPHY

Akassi, Animan Clement, « Introducción », in Clément Animan Akassi y Victorien Lavou Zoungbo (ed.), *Discursos poscoloniales y renegociaciones de las identidades: Áfricas, Américas, Caribes, Europa*, Perpignan (Francia), Presses Universitaires de Perpignan, 2010, p. 19-32.

Bhabha, Homi (ed.), *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990.

Bhabha, Homi, *The location of culture*, London y New York, Routledge, 1994.

Cros, Edmond, *D'un sujet à l'autre. Sociocritique et psychanalyse*, Montpellier, CERS, 1995.

Devia, Renzo, *Afrolatinos. La historia que nunca nos contaron*, 2014, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=x2UAp01egi0&t=142s>.

Diop, Birago, *Leurres et lueurs*, París, Présence Africaine, 1960, 2a ed., 2000.

Diop, Birago, (1960). « Souffles », *Leurres et Lueurs*, París, Présence Africaine, 1960, poema traducido por Verónica Pereyra, <http://www.biragodiop.com/extraits/78-oeuvre/181-souffles-traduit-en-espagnol-par-veronica-pereyra.html>.

do Nascimento, Abdias, *O quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*, Rio do Janiero, Vozes Ltda., 1980.

do Nascimento, Abdias, *Brazil Mixture or Massacre?; Essays in the Genocide of a Black People*, The Majority Press, 1989.

Duque, Elvia, *Aportes del pueblo afro-descendiente: la historia oculta de América Latina*. Bloomington, Universe, Inc., 2013.

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil, 1952.

- Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, París, Maspero, 1961.
- Freyre, Gilberto, (1933). *Casa grande e senzala*, Rio de Janeiro y São Paulo, Record, 1933, 34 ed., 1998.
- García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
- Gonzalez, Lelia, *Lelia Gonzalez: primavera para las rosas negras*, São Paulo, UCPA Editora, 2018.
- Hampâté Bâ, Amadou, « Discours de Hamadou Ampaté Bâ à la commission Afrique de l'UNESCO », 1960, 1 <https://www.ina.fr/audio/PHD86073514>.
- Louis Gates, Jr., Henry, *Black in Latin America*, 2011, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=Gh7c46U5hhY&list=PLwbQcDhVvOOGHBDtDiezFvXzUkJ-gEWFO8Z>.
- Martí, José, « Con todos y para el bien de todos », Liceo Cubano de Tampa, Florida, 1891, [http://www.cubaeducu.ca/media/www.cubaeducu.ca/medias/pruebaingresohistoria/reparso%20volumen%202/res/Con todos y para el bien de todos.pdf](http://www.cubaeducu.ca/media/www.cubaeducu.ca/medias/pruebaingresohistoria/reparso%20volumen%202/res/Con%20todos%20y%20para%20el%20bien%20de%20todos.pdf).
- Mbembe, Achille, *De la postcolonie*, París, Karthala, 2000.
- Mbembe, Achille, *Critique de la raison nègre*, París, La Découverte, 2015.
- Mignolo, Walter, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014), Prólogo y selección de Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles, Barcelona, CIDOB y UACI, 2015.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero, 1940.
- Zapata Olivella, Manuel, *Tierra Mojada*, Bogotá, Espiral, 1947, 2a. ed., 2018.
- Zapata Olivella, Manuel. *Changó el gran putas*, Bogotá, Oveja Negra, 1983, 2a. ed., 2010.
- Zapata Olivella, Manuel, *El fusilamiento del diablo*, Bogotá, Plaza & Janés, 1986, 2a. ed., 1999.
- Zapata Olivella, Manuel, *Las claves mágicas de América* (Raza, Clase y Cultura), Bogotá, Plaza & Janés, 1989.
- Zapata Olivella, Manuel, *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad future*, Bogotá, Altamir, 1997.

NOTES

- 1 Manzano y Montejo eran de Cuba.
- 2 De Brasil.
- 3 De Estados Unidos.
- 4 Cugoano y Equiano eran del Caribe anglófono o *West Indies*.
- 5 Aunque de índole oral, la carta fue transcrita y tiene versiones escritas y publicadas en fechas más recientes.

6 Fanon y los prominentes miembros de la Negritud, Negrismo y *Harlem Renaissance* suelen ser instalados entre lxs pionerxs de las teorías/lxs teóricxs poscoloniales/decoloniales. Mientras, Zapata Olivella – aunque oculto injustamente de/en los círculos oficiales de conocimiento – viene más reivindicado en las Américas como pionero del pensamiento poscolonial.

7 A pesar de aparecer a veces como una figura política africana/diaspórica controvertida, Mbembe no deja de ser referencia indudable en la sistematización de un pensamiento poscolonial forjado por un.a sujetx africanx contemporánex.

8 Nzinga, por ejemplo, aparece como figura tutelar en algunos foros de feminismo africano.

9 Por ejemplo, en América, los grupos de hip hop Hermanos de Causa (Cuba) o ChocQuibTown (Colombia) cuestionan la invisibilización/ocultación de la historia, la marginación y la explotación que sufre la/el sujetx africanx.

10 En Colombia, a pesar de que el Instituto Popular de Cultura (IPC) se creó en condiciones similares a las descritas aquí, es de hacer remarcar la impronta personal y progresista de la labor de lxs directoras/es de estos últimos años y particularmente de la actual directora, María del Pilar Meza Díaz. En efecto, hoy se puede notar cómo el instituto ha llegado a cuestionar las tensiones mecánicas entre el hacer y el saber, lo (dicho) erudito y lo popular. Es así cómo se vinculan al IPC, en calidad de artistas e investigadores, hombres y mujeres que no tenían una formación académica (validada por universidades o centros especializados), pero que eran reconocidxs por su experiencia y su saber empírico en el campo de las prácticas artísticas. Tal es el caso de Delia Zapata Olivella, Lorenzo Miranda y Emilio Banquéz, vinculadxs a la institución en la sección de danzas folklóricas.

11 En las Américas, incluso en América Latina, la cuestión del.a sujeto colonizadx indígena es de una complejidad ideológica innegable. Por ejemplo, en Brasil, no goza de la misma atención que la cuestión negra, aunque el propio sujeto africanobrasileño sigue sufriendo el racismo estructural. Mientras, en la República Dominicana, en México o en Perú, el indigenismo sirvió/sirve para borrar o invisibilizar al.a sujetx colonizadx africanx.

12 Pues, no se trata de una cultura subalterna sino subalternizada.

13 Dos documentales/filmes podrían ser de útil recurso, amén del presente ensayo. Son *Black in Latin America* (Henry Louis Gates, Jr., 2011) y *Afrolatinos. La historia que nunca nos contaron* (Renzo Devia, 2014). Los documenta-

les están disponibles en YouTube y Vimeo. El libro *Aportes del pueblo afrodescendiente: la historia oculta de América Latina* (Elvia Duque Castilla, 2013) es de relevante consulta también.

14 La/el sujetx cultural africanx tiene un discurso propio y un sistema propio de representación (representación como ideología) de sí y del mundo.

15 La/el sujetx cultural poscolonial africanx se refiere a la vez al africano del continente y al de la diáspora, inclusive al.a llamadx afrolatino(americanx) y afrocolombianx.

16 « Introduction », *Discursos poscoloniales y renegociaciones de las identidades: Áfricas, Américas, Caribes, Europa*, 2010; « El sujeto (pos)colonial y de la poscolonia: ¿hacia una crítica literaria para los estudios hispanoaficanos? », *Sociocriticism*, 2010; « Contradiscursos sobre la negrofobia y renegociación de la Hispanidad en los textos del exilio de Gastón Baquero », *Líneas*, 2015.

17 El guión de pos-colonial es de matiz temporal.

18 El giro (teórico) decolonial nace dentro del grupo latinoamericano Modernidad/Colonialidad conformado por Walter Mignolo, María Lugones, Zulma Palermo, Ramón Grosfoguel, entre otrxs. Nótese que, a pesar de la larga tradición de pensamiento africano en las Américas, el grupo no contará formalmente de ningún.a sujetx africanx.

19 Planteo la cuestión desde el punto de vista originario y/o africano, al considerar la etnia como comunidad histórica y lingüísticamente constituida y no necesariamente como raza ni nacionalidad/ciudadanía.

20 Libros traducidos a otros idiomas, inclusive al castellano.

21 Palabras sacadas de un discurso pronunciado en 1960 en la sede parisina de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

22 Desde noviembre de 2018, el imperio francés (Francia) ha reconocido oficialmente tal expoliación y ha encargado a los universitarios e investigadores Felwine Sarr y Bénédicte Savoy que lideraran la titanesca tarea de identificar las artes africanas robadas y restituirlas.

23 Uso el concepto de “afrocolombianx” ppr pedirlo prestado del léxico del proyecto de la biblioteca virtual. De lo contrario, prefiero el término de africanocolombianx.

24 El criminólogo y psiquiatra italiano César Lombroso prologó la primera edición de *Los negros brujos*. Lombroso era conocido por sus tesis sobre el

negro como criminal nato. La imagen del “negro brujo” circula también hoy en la República Dominicana como sujetx africanx perverso y criminal.

25 Discurso pronunciado por José Martí en el Liceo Cubano de Tampa el 26 de noviembre de 1891, justo antes de liderar con Antonio Maceo antes de coliderar la Segunda Guerra de Liberación de Cuba.

26 Aunque no se pueda negar que aquel discurso de Martí da muestras de su visión de patriota lúcido y de estadista en ciernes, no deja de llamar la atención que el discurso tenía un objetivo claro de llamar a lxs africanocubanxs como carne de cañón en una sociedad todavía racista.

27 No entro a valorar lo que en *Cien años de soledad* releva de lo “universal”.

28 Traducido al español por *Cuaderno de un retorno al país natal* en varias ediciones

29 Curiosamente, Césaire encuentra a África, primero, en París a través de la amistad con Senghor ya a partir de 1921. Luego, realizará dos viajes en África, mucho más tarde, en 1960 en Guinea-Conakry y en Senegal.

30 Este paralelismo sería para señalar las fechas de producción y los contextos históricos, no para incidir en un análisis comparativo detallado.

31 Activista, poeta, novelista, dramaturgo, columnista y conocido sobre todo como uno de los pioneros del *Harlem Renaissance* en Estados Unidos.

32 Los títulos de las publicaciones en otros idiomas que el castellano se justifican por el hecho de que las haya leído en esos idiomas. Pero, es de saber que estos libros vienen traducidos en castellano por una o varias editoriales. Propongo aquí mis traducciones de esos títulos: *Color and Democracy* (Color y democracia), *Discours sur le colonialisme* (Discurso sobre el colonialismo), *Peau noire, masques blancs* (Piel negra, máscaras blancas), *Les damnés de la terre* (Los condenados de la tierra), *Mistura ou massacre* (Mezcla o masacre).

33 Dubois acabó distanciando del *Harlem Renaissance* por discrepancias ideológicas propias: pensó que el movimiento se estaba convirtiendo en objeto de exotismo para los blancos que visitaban Harlem y su arte negro. Además, creía que los africanoamericanos (negroamericanos, en aquel entonces) no defendían suficientemente el arte africano(americano).

34 Antes y en el mismo período que Nicolás Guillén, hubo blancos que escribieron sobre el sujeto cultural africano en América Latina.

35 Las independencias en América Latina precedieron las de los países africanos.

36 En este ensayo, todas las citas de *Changó* serán de la edición de 2010.

37 Hay una variación de apelaciones a veces según los países y el idioma colonial oficial, aunque todas estas apelaciones remiten a la misma raíz étnica. Mandingo/a puede pasar a ser mandinka o malinké.

38 Los versos transcritos aquí están sacados del poema titulado “Souffles” y traducido por Verónica Pereyra bajo el título de “El soplo de los ancestros”.

39 Zapata Olivella alude al Muntú como ancestralidad también en el capítulo primero de la primera parte de su ensayo, *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes, transculturación, presencia*, 2014.

40 García Márquez, G, *Cien años de soledad*, [file:///Users/ClementAkassi/Downloads/cien a%C3%B1os de soledad%20\(1\).pdf](file:///Users/ClementAkassi/Downloads/cien%20a%C3%B1os%20de%20soledad%20(1).pdf). Aunque haya leído ya versiones impresas de la novela, manejo una versión digital para los propósitos de este artículo y todas las citas serán de esta versión que va sin páginas.

41 En otros libros como *El árbol brujo de la libertad*, por ejemplo, la ortografía de Muntú lleva el acento en la última u. Adoptaremos esta ortografía porque parece la más acertada fonéticamente.

42 La controversia de Valladolid (España) tuvo lugar en el siglo XVI entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés Sepúlveda respecto a si los indígenas/indios tenían (tienen) alma o los mismos derechos humanos que los colonizadores/es españoles que los explotaba y aniquilaban en las Américas. Ante Sepúlveda que sostenía lo contrario, las Casas defendió a los indígenas/indios y propuso que fueran sustituidos por el sujeto africanx « desalmado ».

43 Lelia Gonzalez cuestiona también el origen latino de América Latina con su propuesta epistemológica/ teórica de *América Ladina*.

44 En *Claves*, Zapata Olivella habla de « colonialistas que pretenden definirnos como latinos o anglosajones ».

45 Es también el título de uno de los capítulos de *Changó, el gran putas*.

ABSTRACTS

Español

Este trabajo tiene dos objetivos. El primero es darle toda la relevancia al giro (afro)poscolonial/ (afro)decolonial en pos de la construcción de una contra-epistemología propia al sujeto (cultural) colonizado, en general, y al sujeto

(cultural) colonizado africano, en particular. Ya que esta misma contraepistemología participa en descolonizar los imaginarios a partir de un cuestionamiento de la colonialidad de una epistemología y de un saber instituidos, reproducidos/ impuestos y dados por universales por Occidente. El segundo objetivo es mostrar cómo la ruptura epistemológica llevada a cabo por Manuel Zapata Olivella, a partir de un concepto africano, el Muntú, se inscribe en el orden de la *descolonización de los imaginarios y de las epistemologías* (postulado teórico que acuño) en América Latina.

Français

Ce travail vise deux objectifs. Le premier, c'est de saisir toute l'importance du tournant (afro-)postcolonial/ (afro-)décolonial dans la construction d'une contre-épistémologie propre au sujet (culturel) colonisé, en general, et au sujet (culturel) colonisé africain, en particulier. D'autant que cette contre-épistémologie, elle-même, sert à décoloniser les imaginaires à partir du questionnement de la colonialité d'une épistémologie et d'un savoir institués, reproduits/imposés et donnés pour universels par l'Occident. Le deuxième objectif, c'est de montrer comment la rupture épistémologique opérée par Manuel Zapata Olivella, à partir d'un concept africain, le Muntú, s'inscrit dans l'ordre de la *décolonisation des imaginaires et des épistémologies* (postulat théorique que je formule) en Amérique Latine.

English

This work leads to two aims. One is to point the relevance of the (Afro-)postcolonial or (Afro-)decolonial turn in the construction of a counter-epistemology led by the colonized (cultural) subject, in general; and by the colonized (cultural) African subject, in particular. Such a counter-epistemology is precisely a paradigm shift because it serves to decolonize the imaginaries through a questioning of the coloniality of the epistemology and a knowledge institutionalized, reproduced/imposed and universalized by the Western countries. Another aim is to show that Manuel Zapata Olivella's African concept, the Muntu, participates in the *decolonization of the imaginaries and epistemologies* (which is a notion I coined) in Latin America.

INDEX

Mots-clés

Muntu/épistémologie africaine, décolonisation des imaginaires et épistémologies, (afro-)postcolonialité/ (afro-)décolonialité, sujet (culturel) colonisé, Colombie/Amérique Latine

Keywords

Muntu/African epistemology, decolonization of imaginaries and epistemologies, (afro-)postcoloniality/ (afro-)decoloniality, colonized (cultural) subject, Colombia/Latin America

El Muntú: propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades

Palabras claves

Muntú/epistemología africana, descolonización de los imaginarios e epistemologías, (afro)poscolonialidad/ (afro)decolonialidad, sujeto (cultural) colonizado, Colombia/América Latina

AUTHOR

Clément Animan Akassi

Howard University, Estados Unidos

animankrindjaboclement@yahoo.fr